

O novato, o guerreiro e o negociador: um retorno aos ritos timbiras de reclusão

Julio Cezar Melatti
Universidade de Brasília

Artigo publicado em *Habitus* 4 (1): 535-558. Goiânia:
Universidade Católica de Goiás, Instituto Goiano de Pré-história
e Antropologia, 2006.

A apresentação que lhes farei aqui¹ se fundamenta em dados muito antigos, pois faz 33 anos que entrei pela última vez em uma aldeia dos craôs, encerrando uma série de etapas de campo que resultaram, entre outros trabalhos, na publicação de *Ritos de uma Tribo Timbira* (Melatti, 1978). No que tange aos ritos de reclusão masculina craôs, quero acrescentar algo mais ao que já expus naquele livro. Seria desejável também levar em conta os mesmos ritos tal como realizados em outras sociedades timbiras. Mas, dos timbiras que estão a leste do Tocantins — canelas², apaniecrás, craôs, crincatis, pucobiês, gaviões, creniês e cucoicateiês — parece que somente os canelas e os craôs tiveram seus ritos descritos. Quanto aos apinajés, da margem oposta, hoje são tomados como deles distintos, divergindo na realização desses ritos. Considerá-los aqui ultrapassaria de muito a questão na qual quero me concentrar. Por isso, vou me limitar aos canelas e craôs.

Os ritos de reclusão pelos quais devem passar os jovens timbiras primam por uma intrigante reiteratividade: além de serem pelo menos três — *Khetwaye*, *Pembye* e *Pembkahëk*³ —, a cada um deles o jovem deve submeter-se mais de uma vez.

¹ O rascunho deste artigo serviu de roteiro para a aula magna do Mestrado Profissional em Gestão do Patrimônio Cultural, do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia, da Universidade Católica de Goiás, que tive a honra de proferir em 20 de março de 2006.

² Segundo William Crocker, os canelas recusam o etnônimo ramcocamecrá que lhes é atribuído e atualmente preferem ser chamados de canelas. Em face desta escolha, aqui não estendo aos apaniecrás o nome de canelas, como outrora se fazia. Do mesmo modo, no passado, o nome gavião costumava designar também os crincatis e pucobiês. Mas atualmente ele se refere somente aos gaviões do Pará.

³ Cada um dos autores que aqui serão mais referidos — Curt Nimuendajú, William Crocker e eu — usou uma grafia diferente para escrever os termos timbiras, por sua vez distinta da que tem sido utilizada na sua alfabetização. Para tornar as coisas mais simples, vou usar aqui, para escrever termos tanto canelas como craôs, a mesma de que me vali em outros trabalhos meus, ainda que seja a menos precisa. Todos os termos timbiras presentes neste artigo são oxítonos. O “kh” é o “k” aspirado. O “e” e o “o” são fechados, a não ser que tenham acento agudo. O “ë”, o “ö” e o “ı” são respectivamente os não arredondados “o” aberto, “o” fechado e a vogal central alta. O ponto de interrogação é a oclusão glotal.

Certamente era o que ocorria em condições ideais, na ausência de ameaças externas, de dissenções internas, de falta de alimentos, de surtos epidêmicos, que transtornassem o ciclo ritual.

Nos dias de hoje poucas são as sociedades timbiras que os mantêm e, quando o fazem, nem sempre a todos. Já nos anos sessenta, quando realizei pesquisa com os craôs, faltava-lhes o *Pembye*. Por outro lado, os craôs, além do *Khetwaye* e do *Pembkahëk*, continuavam a realizar outros ritos do repertório timbira, como *Tépyarkwa* (Peixes *versus* Lontras), *Khöigayu* (Marrecos *versus* Gaviões), *Piegré* (Seriema), *Ko?kritho* (máscaras que representam seres aquáticos), cuja estrutura, simbolismo e unidades sociais participantes denunciam sua relação com os de reclusão⁴. Entretanto, não logrei constatar se todos esses ritos se distribuem por um ciclo plurianual que volta sempre a se repetir. Talvez até pudesse ter conseguido algo nesse sentido, se tivesse mantido um registro, mesmo com informações à distância, após deixar de freqüentar os craôs a partir dos inícios dos anos 1970.

Curt Nimuendajú (1946: 170), por exemplo, levantou a ordem de realização desses ritos entre os canelas de 1923 a 1935. Para ele, os ritos de iniciação são dois, o *Khetwaye* e o *Pembye*. Em 1930 ele assistiu à terceira passagem de uma mesma classe de idade pelo rito do *Khetwaye*. Esta classe já o tinha feito em 1926, numa realização considerada pouco satisfatória, e o repetira em 1927. A mesma classe já havia passado pelo rito de *Pembye* em 1929 e viria a repeti-lo em 1933, quando completaria sua iniciação. Os outros ritos, como o *Pembkahëk*, o *Ko?kritho*, o *Tépyarkwa*, Nimuendajú os considerava intercalares, realizados naqueles anos em que não havia iniciação.

Suponho que não tenha sido esclarecido por Nimuendajú o que ele entendia exatamente por iniciação. Se ela é a incorporação em uma classe de idade, isso já ocorre no final do *Khetwaye*. Se é a habilitação para constituir família, isso ocorre na encenação de um casamento coletivo no final do *Pembye*. Mas fica a pergunta do porquê da repetição desses ritos (para a qual não vislumbro qualquer resposta). Entretanto, ainda que se admita que o *Pembkahëk* não seja um rito imprescindível ao que se entenda por iniciação, vale

⁴ Aliás, no rito de *Tépyarkwa*, dois jovens, denominados “espuma da água”, ficam em reclusão; na abertura que presenciei, os jovens eram os líderes dos *khetwaye* cujo rito acabara de se encerrar. Também o rito de *Rorot* tem dois jovens em reclusão (Melatti, 1978: 255-6 e 271). Ambos diferem dos que aqui serão considerados, que abarcam os jovens de toda uma classe ou faixa de idade.

lembrar que, como no *Khetwaye* e no *Pembye*, nele também se mantêm os jovens em reclusão.

William Crocker (1990: 275) observa que, em todos os três ritos, os reclusos tomam contato com diferentes habilidades e conhecimentos para enfrentar dificuldades de ordem cósmica ou social, distribuídos por sucessivas e curtas faixas de idade: pré-púbere, pós-púbere e adulta, correspondentes respectivamente ao *Khetwaye*, ao *Pembye* e ao *Pembkahëk*. No *Khetwaye*, os reclusos aprendem sobre os perigos dos fantasmas, ou do desconhecido, e também sobre o papel de suporte dos parentes. No *Pembye* aprendem a protegerem-se contra a poluição, usando as restrições alimentares e sexuais como ajuda para desenvolver habilidades atléticas, resistência e capacidades pessoais em muitas atividades. Além disso, ambos os ritos de iniciação inculcam o desejo e a necessidade de se mover em grupos, como os porcos queixadas. Já no *Khetwaye* são os amigos formais que protegem os reclusos contra os perigos da vida social. Em um artigo anterior a seu volumoso livro, William Crocker (1982) dá mais detalhes sobre a contribuição de cada um desses três ritos de reclusão para a formação dos homens canelas.

Deixando os canelas e passando aos craôs, devo admitir que talvez eu tenha apressadamente me contentado com a explicação destes segundo a qual todo indivíduo do sexo masculino é um *khetwaye* ou *pembkahëk* desde a mais tenra idade até o nascimento de seu primeiro filho, que marca sua passagem para uma outra faixa de idade. Se eu não via crianças de colo e garotos miudinhos participarem dos ritos, era simplesmente por serem física e mentalmente imaturos para atuar plenamente nas cerimônias.

Mas a admissão craô de que os jovens são *khetwaye* e *pembkahëk* (e quiçá também *pembye*, quando ainda realizavam este rito) até o nascimento do primeiro filho não entra em contradição com a prática canela, em que os três ritos se repetem e entremeiam sua ordem, apesar de corresponderem cada qual a uma de três sucessivas etapas do desenvolvimento corporal.

Meu objetivo nesta apresentação é pôr em evidência aqueles detalhes que indicam que cada um deles lida com um aspecto distinto da relação entre “nós” e os “outros”. No *Khetwaye* os novatos seriam levados a se darem conta da alteridade; no *Pembye* se poria em destaque o confronto com o outro; no *Pembkahëk*, a negociação. Para alcançá-lo recorrerei também aos mitos a que estão relacionados. Não há porém uma correspondência estrita entre cada rito e um determinado mito, mas sim entre um certo

número de ritos e um número diferente de mitos. Além disso, certos episódios ou detalhes míticos fazem eco em mais de um rito. Assim, cada rito de reclusão tem o seu mito de origem, mas existem pelo menos mais dois mitos que a eles também estão relacionados.

As letras dos cânticos entoados nesses ritos poderiam, quiçá, abrir mais uma janela para observá-los e melhor compreendê-los. Mas todos os pesquisadores que estivemos com os timbiras ficamos a dever uma tradução delas. Nimuendajú (1946: 172) reproduz uma frase cantada pelas almas dos mortos no mito de origem do *Khetwaye*, mas não a traduz. É provável que William Crocker tenha as traduções no seu grande e sempre crescente arquivo de dados canelas, mas suponho que não as tenha divulgado.

Khetwaye

A própria ordem em que apresento os ritos de reclusão em meu livro (1978) denuncia que eu não levei em conta que o *Khetwaye* era o inicial, algo que Nimuendajú já indicara e que William Crocker confirmou. Só tive contato direto com o rito em minha última etapa de campo, em 1971, quando era realizado em duas aldeias craôs.

Correspondências com o mito de origem

Os canelas contaram a Nimuendajú (1946: 171-2) duas versões da origem do *Khetwaye*. Segundo uma delas, um menino, ao voltar sozinho da roça para a aldeia, encontrou-a abandonada pelos seus moradores, que fugiram de medo do grande gavião, que os dizimava, devorando-os. Mas na aldeia estavam numerosos indivíduos, que cantavam e dançavam, pintados de vermelho. Quis aproximar-se, mas um falecido tio aconselhou-o a ficar longe. Ele se afastou e subiu em uma árvore, de onde pôde ver as almas serem alimentadas com as mãos em concha sob suas bocas. Ouviu e aprendeu seus cânticos, que ensinou aos moradores da aldeia quando voltou a encontrá-los.

Na outra versão, os meninos são dois, e estavam fugindo das amazonas canibais das quais eram cativos, ameaçados de morte por ter um deles roubado um mutum, xerimbabo de uma delas. Alcançaram sua aldeia, abandonada por causa das incursões das mesmas amazonas. Foram recebidos pelo falecido avô, que apanhava lenha e os introduziu na aldeia, onde muita gente dançava no pátio. O avô lhes dava comida, mas ela desaparecia antes que eles a tocassem. Perceberam assim que estavam entre as almas dos mortos. Ao retornarem aos seus parentes vivos, contaram-lhes a experiência. Então um homem corajoso foi até a aldeia para aprender os cantos e cerimônias sem ser percebido pelas almas.

Já a versão que tomei dos craôs (1978: 294-5) conta que dois rapazes foram enviados para averiguar se as plantas estavam a ponto de serem colhidas, pois os moradores da aldeia a haviam deixado em expedição após plantarem as roças. Os rapazes pernoitaram na aldeia vazia. De noite foram visitados pelas almas, que fizeram o rito para eles aprenderem. Ao retornarem de sua inspeção, os rapazes ensinaram aos moradores acampados fora da aldeia a fazerem o *Khetwaye*.

O narrador craô explicitou alguns momentos do rito realizado pelas almas: a caçada, a corrida dos reclusos do mato até o pátio, a confecção dos paparutos (bolos de mandioca e carne assados entre pedras aquecidas), a ornamentação com penas, o abate de uma galinha no desfile final do rito (como se fazia no tempo de minha pesquisa: outrora era um porco queixada criado na aldeia). Mas o narrador se esquece logo das almas após a referência inicial, a não ser uma possível alusão a elas nas preocupações de terminar o rito antes do raiar do dia. Ao invés delas o narrador passa a dizer que os realizadores do rito eram cabaças: as pequenas, os meninos e as grandes, os adultos. Ao que parece, o narrador confundiu o mito com um outro, o da origem do *Yëtyôpĩ*, rito das toras da batata doce (1978: 193).

Tanto as versões canelas como a craô não vão muito além de dizer que o rito do *Khetwaye* é a repetição de uma cerimônia que um ou dois jovens viram as almas dos mortos (ou também cabaças, no caso craô) fazerem numa aldeia temporária ou definitivamente abandonada por seus moradores. Não expõem a razão de qualquer detalhe do rito. Mas há pelo menos três correspondências entre o mito de origem e a realização do rito.

Um delas é a correspondência de idade entre os meninos que vêm a realização do rito pelas almas no mito canela (os jovens do mito craô são mais velhos) e a idade ideal daqueles que se submetem ao rito.

Outra é a alegada presença das almas dos mortos em diferentes momentos do rito, embora pare a dúvida se é uma admissão dos próprios canelas ou uma interpretação de Nimuendajú. Na descrição do *Khetwaye*, ele vez por outra se refere à presença das almas dos mortos. Assim, elas estão presentes na cerimônia do pátio e a água que as parentas derramam sobre os reclusos é comparada à lavagem dos enlutados após o sepultamento do morto (1946: 174). Quando os reclusos voltam correndo do mato para a aldeia, as moças associadas molham cada um deles e lhe dão de beber uma infusão de água com folhas de negra-mina, batendo-lhe nas costas com um feixe de ramos; isso é interpretado

como a expulsão das almas dos mortos de seus corpos (1946: 176)⁵. As pequeninas toras (*përeré*) do rito canela aludiriam às almas dos mortos (1946: 176-7). Este último detalhe do rito canela parece corresponder ao ato do diretor ritual *craô*, fora da aldeia, que leva pela mão os líderes dos *khetwaye* no início de uma corrida de toras leves (Melatti, 1978: 285). Da leveza das toras ou da ajuda a caminhar com elas não creio se poder deduzir a presença de almas dos mortos. Não seria uma alusão à imaturidade dos reclusos?

Mas Crocker (1982: 150-2) indica um detalhe mais convincente da crença dos canelas na presença das almas dos mortos quando os *khetwaye* cantam na praça da aldeia, à qual comparecem para fazê-lo tantas vezes quanto o exigir a classe de idade que lhes é imediatamente antecedente: irmãs ou parentas mais afastadas dos reclusos os abraçam pelas costas, e parentes masculinos também ficam atrás e ao lado deles, para evitar que suas almas sejam raptadas pelas dos mortos.

A terceira correspondência é o momento ritual em que os reclusos canelas, ajoelhados, com as mãos em concha sob a boca, são alimentados com algo que seus aprisionadores fingem apanhar no ar (Nimuendajú, 1946: 175), ou pedaços de paparuto que os reclusos *craôs*, ao recebê-los, atiram fora (Melatti, 1978: 283), o que lembra a comida que desaparece numa das versões do mito canela. Talvez aqui se tenha também uma alusão aos mortos, pois aceitar alimento das almas, comer com elas, resulta em morrer. Em outros momentos do ritual os reclusos canelas não comem paparuto e a carne que se lhes oferece é tomada das partes menos desejáveis (Nimuendajú, 1946: 178). Mas isto parece mais uma restrição das muitas que se impõem aos reclusos para discipliná-los.

Correspondência com o mito de *Pëdwö*

Se no mito de origem os meninos canelas ou os rapazes *craôs* surpreendem a realização do rito pelas almas ou cabaças na própria aldeia deles, abandonada, os reclusos do tempo presente invertem essa direção, afastando-se da aldeia para depois retornarem correndo para ela. No rito *craô*, este afastamento é conduzido pelo grupo ritual dos Tatupebas (Melatti, 1978: 284-5 e 298). Eles se afastam cada vez mais da aldeia e continuarão se afastando indefinidamente se não forem detidos pelos parentes e amigos formais dos reclusos. Explicam os *craôs* que assim fazem porque o tatupeba é o tatu que

⁵ Mas molhar o corpo e dar de beber e o uso do vegetal negra-mina pode ter uma outra interpretação, como alegarei mais adiante.

cava mais fundo. Isto sugere que o movimento de afastamento dos reclusos também constitui uma descida, quiçá ao mundo subterrâneo.

Mas o tatupeba não está presente no mito de origem, e sim num outro, na estranha figura de *Autxetiapiruré* (: 318-21), cujo nome é constituído pelos vocábulos *autxet* (tatupeba), *iapĩ* (rabo, cauda), *ru* (não sei o que significa, talvez uma partícula de ligação) e *ré* (sufixo indicador de diminutivo). Seria algo como “rabinho de peba”. Mas este nome deve ser um eufemismo, pois na verdade este ser possui um pênis descomunal, que enrola em torno da cintura ou do pescoço.

Na sua versão craô, o mito em que aparece começa numa casa em que a mãe convida o filho para ter relações sexuais com ela. *Pëdwö*, marido dela e pai do rapaz, os surpreende e resolve abandonar a casa, no que é acompanhado pelas suas filhas. Resolvem transformar-se em cavalo e éguas e, já que não são mais humanos, nada os impede de manterem relações sexuais. Entretanto, a filha caçula, por estar com pintura corporal e trazendo na mão um objeto ritual (uma cabacinha decorada ou um pente) não consegue transformar-se. Encontram-se com *Autxetiapiruré*, que fica maravilhado com a pintura corporal da moça e quer ser pintado assim também. Enganam-no então, fazendo com que se deite num moquém de pedras aquecidas para decorar-se. Depois de sofrer algum tempo no assador, dá-se conta do logro e começa uma longa perseguição ao pai e às filhas até chegar a um buriti, de onde é precipitado, transformando-se em caranguejo. O pai e as filhas mais velhas se afastam sob forma animal e a caçula, que permanece humana, fica sozinha. Ela se aproxima então de um lugar onde vivia um bando de seriemas, que se comportavam como afins, mais do que como parentes, e eram todos machos. Eles violentam a moça, mantendo relações sexuais com ela simultaneamente, matando-a. Tomam então o sexo dela e o dividem em pedacinhos. Erigindo mastros em círculo, cada seriema coloca seu pedacinho no alto de um deles. Afastando-se do local e retornando mais tarde, encontram cada mastro transformado numa casa habitada por uma mulher.

Na versão canela (Pompeu Sobrinho, 1935: 200-3), o incesto mãe-filho é atenuado para relações sogra-genro; *Pëdwö* se retira com as cinco filhas, transformando-se todos em veados galheiros, menos a do meio, que não consegue a metamorfose. Após a queda de *Autxetiapiruré* do alto do buriti, *Pëdwö* se afasta com as filhas, ele e elas transformados em periquitos, menos a filha do meio, que, abandonada, morre violentada por um bando de gaviões. A narrativa termina aí, sem que seus despojos resultem no aparecimento de uma aldeia.

Voltando à versão anterior e deixando os comentários para mais adiante, quero apenas reparar que a perseguição de *Autxetiapiruré* termina num buriti, o que de certo modo relaciona este mito com o que será apresentado a seguir, o do mundo subterrâneo, cuja cobertura vegetal é um buritizal, “um brejo só de buriti”, como diz a versão tomada por Harald Schultz (1950: 161).

Correspondências com o mito do homem que caiu no mundo subterrâneo

Na sua corrida de retorno à aldeia, os reclusos vão sendo vergastados com ramos por homens que se colocam ao longo do caminho. Este momento ritual e outro que lhe é posterior, o do abate de caititus xerimbabos ou animais domésticos que os substituam, sem dúvida ecoam episódios do mito do homem caiu no mundo subterrâneo.

Na versão deste mito que tomei dos craôs (1978: 297), um homem que perseguia um tatu cavou tão fundo a sua toca que se precipitou no mundo subterrâneo. Essa camada é revestida por buritis. Encontrou aí porcos queixadas, entre os quais viveu por algum tempo. Um dia resolveu retornar e os porcos lhe ensinaram como encontrar o orifício de saída, que era muito apertado e guardado por marimbondos e por uma onça. Conseguiu sair com eles e rumou para a aldeia. Ao chegar lá, convidou os amigos a fazer uma caçada de porcos queixadas, pois sabia onde estava o bando. Na versão tomada por Schultz (1950: 161), enquanto estava no mundo subterrâneo, os porcos se esfregavam no homem e ele já estava criando pelos no corpo como esses animais. Ao sair, ele só ensinou a seus companheiros de aldeia onde encontrar os porcos para matá-los porque seu amigo formal, a quem nada se pode negar, o pediu.

Na versão canela (Nimuendajú, 1946: 247-8), o homem também caiu na camada inferior na perseguição de um tatu, de tanto cavar sua toca, por insistência de sua mulher. Mas nesta versão não há porcos. É o próprio tatu, transformado em barata, que trará o homem de volta. Apesar do pedido do tatu de que não caçasse mais os de sua espécie, o homem foi convencido por um velho que era preciso matá-lo, antes que passasse seus poderes e artimanhas para outros. Acompanhado de mais dois companheiros, ele atrai e mata o tatu.

O abate de um porco queixada criado na aldeia no final do rito certamente alude à caçada aos porcos queixadas da versão craô ou à morte do tatu da versão canela, que haviam sido prestativos ao homem que caíra no mundo subterrâneo. Na realização do rito que presenciei (1978: 287) numa aldeia craô, duas galinhas foram abatidas. Entre os

canelas Nimuendajú (1946: 177-8) viu abater um porco queixada ou caititu, o que devia ser o padrão, pois os craôs também assim faziam no passado. A galinha era o substituto do porco doméstico, este já um sucedâneo do selvagem. Como a morte do animal ocorre numa etapa seguinte à da corrida dos reclusos do mato para a aldeia, ela evoca a caçada de porcos queixadas que o homem que caiu no mundo subterrâneo promoveu, mesmo após ter conseguido sair daí com ajuda deles. Ou seja, o mito craô é mais próximo do padrão antigo do rito, pois no mito canela o animal abatido é um tatu.

Já o açoite com ramos que sofrem os reclusos quando correm para a aldeia parece aludir à difícil passagem pelo orifício que liga o mundo subterrâneo ao patamar onde vivem os seres humanos.

Os grupos da praça

O *Khetwaye* é o rito em que mais participam os grupos da praça, cada qual integrado por membros masculinos portadores de determinados nomes pessoais. Entre os craôs os grupos da praça são oito; entre os canelas, seis. Já abordei o problema do significado destes grupos em dois trabalhos: ao longo do próprio livro *Ritos de uma Tribo Timbira* (1978) e num artigo posterior (1981). Por isso não me estenderei aqui sobre a questão.

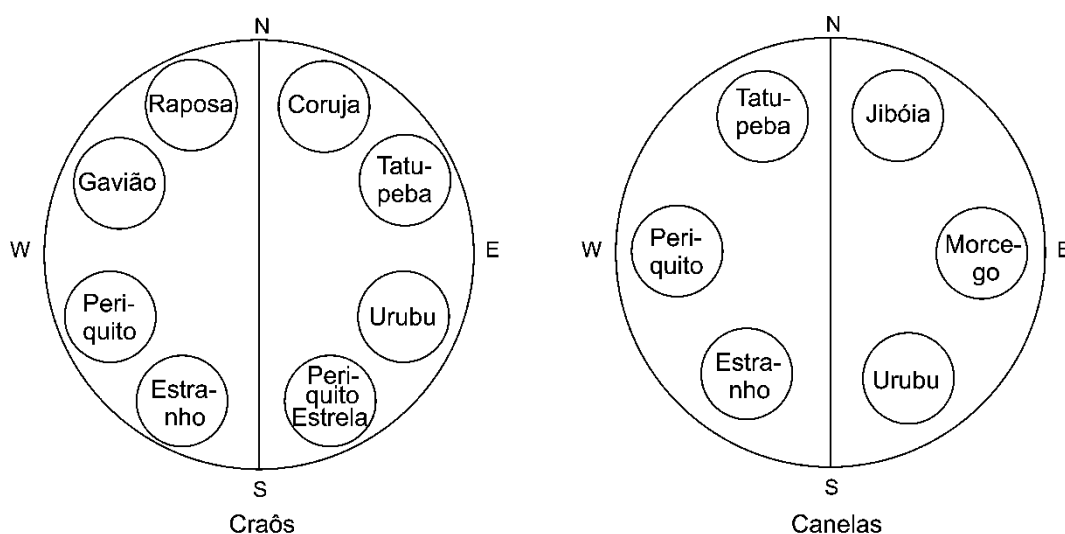


Figura 1 - Grupos da praça

Mas, em resumo, argumentei nos referidos trabalhos que, apesar de aqueles grupos se oporem dois a dois, um da metade leste a outro da metade oeste, nas corridas de toras, opõem-se também de uma outra maneira que os torna mais inteligíveis. Ou seja, opõem-se dois a dois ao longo da circunferência da praça: Gavião / Periquito, Estranho / Periquito Estrela, Urubu / Tatupeba, Coruja / Raposa. A primeira oposição, Gaviões / Periquitos (que suponho serem os chamados jandaias), constituiria a retração ao canto oeste da praça

de uma oposição de metades que atuam em outros ritos: os Gaviões, que não cortam toras, representariam os “outros” e os Periquitos, que cortam mais de um par, “nós”. Tento resumir na Figura 2 o que quero dizer a respeito deste primeiro par. Do segundo par, os Estranhos (*Kupê*, na língua timbira, que hoje reduz seu significado a civilizados) representariam os incorporados a “nós” a partir dos “outros”; os Periquitos Estrelas, cujos poucos membros têm o mesmo nome pessoal⁶, seriam os “nossos” que foram incorporados pelos “outros”. O terceiro par, Urubus / Tatupebas, com nomes de animais que voam muito alto ou cavam muito fundo, representaria aqueles que fazem a comunicação com o exterior, como já mostramos quando nos referimos aos Tatupebas conduzindo os reclusos para fora da aldeia. O papel ritual dos Urubus fica mais claro no mito de origem do *Pembkahëk*, mais adiante. Finalmente, quanto ao quarto par, Corujas / Raposas, a leitura do próximo mito, o da origem do rito de *Pembye*, parece que ajuda a entendê-lo um pouco.

Os grupos da praça canelas são seis. Os nomes de alguns coincidem com os dos grupos craôs, mas nem sempre com a mesma posição na praça. No artigo a que já me referi (Melatti, 1981) sugeri uma correspondência entre os grupos craôs e canelas, que mostro na tabela a seguir, lembrando que os últimos se oporiam dois a dois, mas no sentido diametral.

| Craôs | Canelas |
|-------------------|----------------|
| Gavião | Morcego |
| Periquito | Periquito |
| Estranho | Estranho |
| Periquito Estrela | |
| Urubu | Urubu |
| Tatupeba | Tatupeba |
| Coruja | Jibóia |
| Raposa | |

O que ensinaria o Khetwaye aos reclusos?

Já que não temos a tradução dos cânticos e nem acesso às possíveis preleções orais feitas aos reclusos, vou-me ater aos significados que a movimentação cênica do ritual e os mitos relacionados talvez lhes proporcionem.

⁶ Nota posterior à publicação deste artigo: Dei-me conta que essa afirmação se baseia na informação de uma única pessoa. Meus dois levantamentos censitários não apontam qualquer craô como pertencente ao grupo Periquito Estrela. É um grupo vazio. Os poucos portadores do referido nome pessoal, *Hawöt Krëk Piripok*, na época de minha pesquisa de campo, eram todos do grupo Tatupeba.

Não parece que o contato com as almas dos mortos, presente no mito e suposto no rito, constitua uma relação xamânica, uma transferência de poderes ou de saberes (a não ser, no mito, o saber fazer o próprio rito). Os novatos aprendem simplesmente a evitá-los, não aceitar seus alimentos, a fugir deles. Afinal de contas, como mostrou Manuela Carneiro da Cunha (1978), no pensamento timbira, os mortos são os outros. Há uma fronteira entre vivos e mortos cuja travessia é perigosa.

Os reclusos também são levados a se dar conta que há outra fronteira entre humanos e animais, na qual a reciprocidade não é previsível e além da qual a proibição do incesto não se aplica.

Finalmente, a atuação dos grupos da praça oferece aos novatos um mapa geral dos variáveis aspectos das relações entre “nós” e os “outros”.

Pembye

Em 1962, quando fiz minha primeira visita aos craôs, eles já não faziam mais o rito *Pembye*, a que chamam também *Ikréré*, ou seja, casa (*ikré*) pequena (*ré*), numa alusão ao pequeno compartimento em que cada recluso ficava em sua casa materna. Um craô me disse que o rito era feito para os meninos crescerem, a população “render” e haver gente para lutar. Porém já não o faziam mais porque não havia mais luta entre tribos indígenas (Melatti, 1978: 204).

Correspondências com o mito de origem

Tanto os canelas como os craôs contam o mesmo mito, com pequenas variações, para explicarem como surgiu o rito (Nimuendajú, 1946: 179-81; Melatti, 1978: 205-9). Dois jovens irmãos, *Kenkunã* e *Akrei*, eram criados pelos avós maternos e moravam sozinhos, na roça, porque, conforme a versão canela, os moradores da aldeia estavam sendo dizimados por um grande gavião e uma grande coruja. Segundo a versão craô, os moradores tinham fugido para a região celeste. Resolvidos a vingar a morte de seus pais, vítimas também das duas grandes aves, os dois irmãos fazem um estrado dentro de uma corrente d'água e ali se deitam num banho contínuo, para crescerem depressa. Pedem também ao avô para lhes fazer bordunas. Além disso eram bem alimentados pelo velho casal, que derramava sobre eles suco de abóbora, para ficarem fortes. Quando se julgaram bem preparados, saíram a procurar as duas aves. *Kenkunã* conseguiu matar o grande gavião. *Akrei*, entretanto, foi decapitado pela grande coruja. Seu corpo ficou inerte no chão, mas sua cabeça, colocada num galho pelo irmão, transformou-se num ninho de

arapuá. *Kenkunã* então sai caminhando até encontrar uma outra aldeia, segundo a versão craô, ou sua própria aldeia, segundo a canela, onde encontra uma moça com quem se casa.

Tenho a impressão que aqui há uma correspondência mais estrita entre rito e mito do que no *Khetwaye*. Uma delas é a importância dada ao alimento. O início do rito canela é marcado com inspeções formais no preparo do alimento (batatas doces) que será servido aos reclusos (Nimuendajú, 1946: 183).

O banho, tão imprescindível para o crescimento dos jovens que chega a ser contínuo no mito, só começa entretanto a ser permitido e estimulado no rito um mês depois do início da reclusão (: 188).

O rito não encena um combate com o grande gavião e a grande coruja, a não ser que o grito dado periodicamente diante da cela de cada recluso, tanto canelas (: 185) como, outrora, craôs (Melatti, 1978: 205 e 209), evoque o grito das grandes aves míticas. A subida dos reclusos a uma árvore no final do rito canela (Nimuendajú, 1946: 191-2) poderia talvez ser uma alusão ao combate. Além disso, cada recluso canela tem uma borduna (: 185-6) e seu líder, uma lança (: 187).

Tal como *Kenkunã* achou com quem se casar depois do combate, lembram os craôs que o rito era considerado um pré-requisito para o casamento (Melatti, 1978: 205). Os canelas fazem ainda mais evidente essa exigência, terminando o rito com o desfile dos jovens genros, cada qual amarrado pelo pescoço com um cordel seguro por sua sogra (Nimuendajú, 1946: 200).

Voltando aos grupos da praça

No mito de origem do *Pembye* há três episódios que parecem remeter à questão do significado de um par dos grupos da praça craôs, a dupla Corujas / Raposas.

Um desses episódios é a morte de *Akrei* pela grande coruja. O nome craô do grupo Coruja é *Pã*. Mas a grande ave que degolou *Akrei* tinha o nome de *Kukëi*, que os craôs me disseram ser uma coruja, informação com que me satisfiz. Nimuendajú (1946: 180-1), entretanto, identifica esta ave com o rasga-mortalha, que para ele seria um caprimulgídeo. Seja uma ou seja a outra a sua classificação zoológica, isso não parece afetar a correspondência que então apontei (Melatti, 1978: 342-3) do grupo Coruja com animais que engolem suas presas por inteiro, uma idéia que não está longe da avidez oral atribuída aos caprimulgídeos para a qual Lévi-Strauss (1986) veio a dirigir sua atenção no 3º capítulo de *A Oleira Ciumenta*. Mas *Kukëi* separa muito mais do que a cabeça do

corpo de *Akrei*. Separa os destinos dos dois irmãos: *Kenkunã* sai caminhando na direção de uma aldeia onde encontrará casamento, enquanto a cabeça de *Akrei* vira um ninho de arapuá, o que não deixa de ser metaforicamente uma aldeia, mas de insetos sociais. Separa ainda os dois irmãos do casal de avós.

Este é um outro dos detalhes que queria destacar. Conforme a versão canela do mito, o casal de velhos, uma vez sozinho, transforma-se em tamanduás. Ao longo da discussão que Lévi-Strauss (1986) desenvolve sobre as idéias indígenas referentes a uma distribuição dos animais segundo a avidez, retenção e incontinência oral ou anal, o tamanduá é um dos considerados, no capítulo 8 do seu referido livro, como um exemplo da retenção. Mas se encontrei dificuldade em contrapor o grupo Raposa ao Coruja em trabalhos anteriores por não saber como atribuir aos animais que àquele correspondem um forma de engolir que contrastasse com os associados ao segundo, também não será o controle da boca e do ânus que me ajudarão a caracterizá-lo. Assim como o tamanduá, a raposa também parece ser no pensamento timbira um exemplo de solidão. No rito canela que libera da couvade os homens que contribuíram para gerar uma criança (da maneira como os timbiras imaginam a concepção e desenvolvimento do feto), comparece um personagem, chamado *Txoré* (Raposa, no diminutivo), que se aproxima furtivamente da porta da casa, ali recebe comida e se afasta rapidamente. William Crocker (1990: 298) sugere que ele representa o comportamento que o “pai-contribuinte” deve manter: mostrar-se solidário com a criança que ajudou a gerar, mas sem interferir na vida de sua família. Enfim, Raposa seria quem ficou de fora, solitário, mas sem abandonar sua fidelidade ao grupo original.

Essas considerações permitem apreciar melhor o terceiro detalhe. Na versão canela, *Kenkunã*, o sobrevivente da luta contra as grandes aves, volta aos moradores de sua aldeia (mas não a seus avós), entre os quais se casa, passando no caminho pela ema e pela seriema (Nimuendajú, 1946: 181). Na versão craô, passa pela ema, a seriema e a raposa, chegando à aldeia dos *Wakökemehoye* (*wakō* quer dizer “quati”), onde se casa (Melatti, 1978: 208). Temos aqui animais relacionados aos dois grupos do norte da praça craô. A raposa, explicitamente. A ema e a seriema, como animais com boa capacidade de engolir, mais propriamente estariam associadas ao grupo Coruja. A seriema com mais razão, uma vez que num outro mito aqui já examinado, um bando dessas aves faz com o sexo de uma jovem algo semelhante ao que *Kukëi* fez metaforicamente com a cabeça de *Akrei*: transforma-o numa aldeia.

Sob pena de prolongar-me demasiadamente, vale lembrar que os oito grupos da praça crincatis, nos quais não me detive por falta de descrição dos ritos a que estão ligados, alguns têm nomes que evocam o mito de origem do *Pembye*: Tamanduá-mirim, Raposa, Ema, Arapuá (Lave, 1979: 29).

O que ensinaria o Pembye aos reclusos?

A movimentação cênica deste rito parece instruir os reclusos de modo bem mais explícito do que o *Khetwaye*. Indica claramente o valor da alimentação, o poder transformador da água para o crescimento do corpo; o valor das armas e seu adestramento nelas para a defesa da aldeia. E mesmo a associação do preparo do guerreiro com o casamento não deixa de ter sua razão, uma vez que o nascimento de novos membros e seu adestramento também são uma condição para a segurança da aldeia.

Pembkahëk

Como já disse, para Curt Nimuendajú, e quiçá também para William Crocker, o *Pembkahëk* não é um rito de iniciação, mas se realiza idealmente com já iniciados. De qualquer modo é um rito de reclusão.

Correspondências com o mito de origem

Tanto para os canelas como para os craôs, o rito de *Pembkahëk* foi aprendido nos céus por um homem, chamado *Hahak* pelos primeiros (Nimuendajú, 1946: 247) ou *Tirkrë* pelos segundos (Melatti, 1978: 238-41), que para aí foi levado pelos urubus. Estes o haviam encontrado numa aldeia abandonada por seus habitantes, com grande inflamação na orelha, por lhe ter entrado uma formiga no conduto auditivo. Na versão craô *Tirkrë* também aprende nos céus o rito de aclamação de chefe honorário e o xamanismo.

No primeiro artigo etnológico que escrevi (Melatti, 1963), mostrei como, ao contarem como tinham ganhado seus poderes mágicos, os xamãs narravam cada qual um acontecimento extraordinário que tinha vivido, com a mesma estrutura do mito de *Tirkrë*. Nos mitos referentes a monstros malévolos de origem humana, que examinei em um outro artigo mais recente (Melatti, 1992), *Tirkrë* aparece como um velho muito sábio que comparecia a chamado dos habitantes da aldeia para confirmar a identificação de cada um desses seres malévolos depois que tinham conseguido finalmente matá-lo.

Na sua maneira de fazer o rito de *Pembkahëk*, os canelas opõem a metade dos Patos à dos Gaviões. Nimuendajú não dá o nome indígena do que ele chama em inglês de Duck; mas William Crocker (1990: 201) sim, chamando-os *Kôkayu*, ou seja, a metade que num

outro rito os craôs chamam de *Khëigayu*, isto é, Marrecos. Os craôs fazem três modalidades de *Pembkahëk*. Nelas uma das metades é sempre a dos Papa-méis (Iraras) e a outra é a dos Gaviões, ou Muriçocas, ou Abelhas. Enfim, de um lado, sempre um animal do chão e do outro animais alados e agressivos.

Entre os canelas, os *pembkahëk*, nas corridas de toras, ajudam aos Gaviões; entre os craôs, ajudam à metade oposta. A diferença é intrigante, mas talvez explicável, se supusermos que os *pembkahëk*, isto é, os reclusos, estão temporariamente na mesma situação do homem que foi levado aos céus, ou seja, apesar de junto aos Gaviões, eles na verdade pertencem ao chão. Eles estão entre dois pólos, chão (“nós”) e céu (os “outros”). Os craôs acentuam o primeiro e os canelas, o segundo.

O rito canela dá um lugar de destaque aos indivíduos honrados com o título de Urubus-Reis, representantes das etnias distintas que compõem sua aldeia. O mito craô diz que o homem que foi aos céus também conheceu o rito de aclamação de chefes honorários, que fazem a ligação entre suas aldeias. O rito canela em um determinado momento dá destaque às diferentes etnias que compõem a aldeia (Nimuendajú, 1946: 217-8). Uma foto de William Crocker (1982: 156) mostra os amigos formais dos *pembkahëk* a protegê-los de um ataque dos Gaviões, segurando longas varas no sentido horizontal. No rito craô, além dos amigos formais fazem parte desta linha de frente os nascidos em aldeias não craôs (Melatti, 1978: 224).

O rito canela dá papel ainda mais destacado aos amigos formais dos *pembkahëk*. São eles que matam os marimbondos que escapam do ninho colocado junto à choça de reclusão, quando quebrado pelos “inimigos” dos *pembkahëk*, para que não ferrem os últimos. Também são eles que, com esteiras colocadas às costas, da cabeça aos pés, fazem um círculo em torno dos *pembkahëk* que cantam na praça, protegendo-os do frio (Crocker, 1982: 156-7).

No rito canela também atuam com frequência os Palhaços (Nimuendajú, 1946: 219 e 221), como, por exemplo, atrapalhando o jogo de disputas de flechas em favor dos *pembkahëk*. Embora sua atuação não seja exclusiva deste rito, aí parece mais assídua. A razão disso talvez seja o fato de que fazer coisas erradas, que podem ser engraçadas, é geralmente esperado dos estrangeiros? Ou será porque fazer graça é um modo de aliviar a tensão em situações difíceis? No início do rito, logo que se torna público que alguém foi compelido a entrar em reclusão, seus próprios amigos formais manifestam sua alegria com comportamentos grotescos (: 213).

Todos esses detalhes põem em evidência papéis de intermediação: xamãs, chefes honorários, amigos formais, palhaços, que parecem ser o tipo de relação celebrada por este rito.

O que ensinaria o Pembkahëk aos reclusos?

Ao invés de menino ou rapaz solteiro, *Tirkrë* já é casado. Ao invés de lutar contra os urubus e os gaviões, como fizeram *Kenkunã* e *Akrei* contra o grande gavião e a grande coruja, *Tirkrë* é cuidado e carregado pelos primeiros, alimentado e instruído pelos segundos. Estabelece com os outros relações amistosas ou negociadas, como fazem os xamã com os seres sobrenaturais ou os líderes intersocietários.

A atuação dos palhaços, dos representantes de outras sociedades, dos amigos formais, põe os reclusos perante outras formas de relação com os outros que não o combate.

Um conjunto de ritos relacionados a um conjunto de mitos

Em meu livro (1978) já mostrei outros aspectos destes ritos, no que tange aos craôs, tomando em conta o conjunto maior de que fazem parte, que inclui também o *Tépyarkwa*, o *Khöigayu*, o *Piegré*, o *Ko?kritho*, o *Rorot*, a investidura e a abdicação de *witï*. Por exemplo, no *Tépyarkwa* há dois reclusos em suas próprias casas maternas, mas que logo no início do rito entram numa casa do extremo leste da periferia da aldeia, da qual deverão sair no seu final. Nesta mesma casa devem ficar duas máscaras de *Ko?kritho*. Por outro lado, há um rito especial destas máscaras. Existe, pois, um conjunto de ritos inter-relacionados (Melatti, 1978: 255-7).

Embora para cada rito de reclusão aqui abordado haja um mito de origem, não há uma correspondência passo a passo entre um e outro. Alguns atos realizados num dos ritos tiram seu sentido de detalhes presentes nos mitos de origem de outros. Assim, o derramar água sobre os reclusos no *Khetwaye*, que Nimuendajú comparou à lavagem dos enlutados após o sepultamento do morto, talvez faça parte do costume de as mulheres timbira molharem seus parentes que estejam em evidência ritual, dando-lhes também de beber, para refrescá-los. No caso do *Khetwaye*, conforme William Crocker (1982: 151), serve para dar força aos reclusos e fazê-los crescer. Que a água faz crescer e fortifica está evidente no banho contínuo dos dois irmãos no mito de origem do *Pembye*. Também está evidenciado no final de um dos mitos relacionados ao *Khetwaye*: uma das seriemas que

havia colocado pedacinhos do sexo da moça que violentaram no alto de postes não o encontrou o seu fragmento transformado em casa habitada por mulher ao retornar ao local, como acontecera com os de seus companheiros. Por isso, molhou-o com água e tornou a se retirar. Ao retornar, encontrou a transformação almejada.

Nimuendajú também interpreta o oferecimento de uma infusão de folhas de negra-mina para os reclusos do *Khetwaye* beberem, batendo-lhes nas costas com ramos, como um recurso para expulsar as almas dos mortos de seus corpos. Mas na versão craô do mito de origem do último rito examinado, o de *Pembkahëk*, *Tirkrë*, que havia sido picado dentro do canal auditivo por uma formiga de determinada espécie, ao retornar dos céus, transforma-se numa formiga outra espécie, chamada *pephë*, para castigar sua esposa e seu irmão, que o traíam, picando-os nas partes sexuais. Ora, o vegetal negra-mina tem na língua timbira o nome de *pephëkakoho* (folha do suco da formiga *pephë*), admitindo os craôs que suas folhas têm o mesmo cheiro da formiga de que tira o nome. Por conseguinte, o banhar o recluso com a infusão de negra-mina não parece ter por razão a expulsão das almas dos mortos, mas marca o retorno à aldeia. O texto de Nimuendajú não dá a entender se os ramos com que as moças batem nas costas dos reclusos também estão molhados com a mesma infusão.

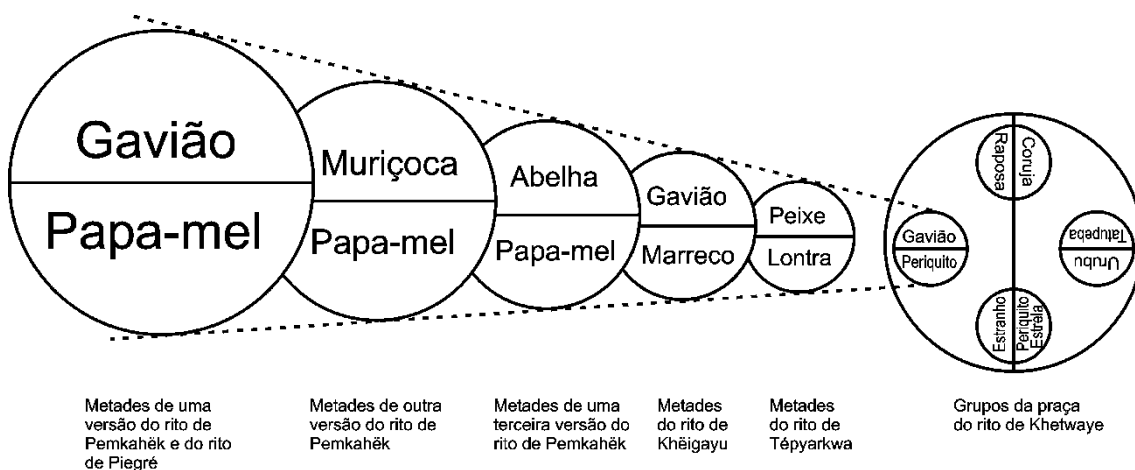


Figura 2 - Correspondência entre pares de metades rituais craôs e dois dos oito grupos da praça

O grupo ritual dos Urubus certamente tira sua razão de ser do mito de origem do *Pembkahëk* em que os urubus levam *Tirkrë* para os céus e de lá também o trazem. Entre os craôs, são os membros do grupo dos Urubus que arrebanham aqueles que devem ser postos em reclusão, não apenas no rito de *Pembkahëk*, mas também nos demais. Nisso diferem dos canelas, entre os quais é o conselho que indica os apresadores.

Os grupos da praça, ainda que mais presentes no *Khetwaye*, também se manifestam em outros ritos, como no final do *Pembkahëk*, entre os craôs, quando emplumam os seus membros que estão saindo da reclusão (Melatti, 1978: 223).

A corrida do mato para a aldeia realizada tanto pelos *khetwaye* craôs como pelos canelas, ocorre também na versão canela do rito de *Pembye* (Nimuendajú, 1946: 192).

O ato de matar um porco queixada ou caititu criado na aldeia, certamente uma alusão direta à caçadas de porcos feita no final do mito do homem que caiu no mundo subterrâneo, e realizado pelos craôs apenas no rito de *Khetwaye*, os canelas o praticam nos três ritos de reclusão (Nimuendajú, 1946: 177-8, 197-8 e 223-4).

Curt Nimuendajú (1946: 225) e William Crocker (1990: 199-200) fazem uma equiparação entre os grupos da praça do *Khetwaye* e os do *Tépyarkwa*. Para uma identificação entre as duas séries grupo a grupo seria de se esperar a mesma composição de membros. O segundo admite que é assim mesmo. Porém, entre os craôs, nem mesmo a simples coincidência espacial ocorre.

Se os craôs há muito já não fazem o rito de *Pembye*, teme William Crocker (1990: 278) que o mesmo venha acontecer com o *Pembkahëk* dos canelas, dado o longo intervalo em anos entre suas realizações. Mas ele acredita que seus cânticos não se perderão porque são também entoados no *Tépyarkwa* e ainda na noite de Sexta-Feira Santa. Que relação teriam constatado os canelas entre seu rito de *Pembkahëk* e a liturgia católica da Semana Santa? O motivo alegado por eles, segundo um trabalho anterior de Crocker (1982: 157), é evitar que Deus morra antes da meia-noite. Certamente os canelas têm muito mais a dizer sobre isso, e sabê-lo poderia abrir mais uma via para a compreensão de seus ritos.

Referências bibliográficas

- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1978. *Os Mortos e os Outros: Uma análise do sistema funerário e a noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: Hucitec.
- CROCKER, William H. 1982. "Canela initiation festivals: 'Helping hands' through life". Em *Celebration: Studies in Festivity and Ritual* (V. Turner, org.). Washington D.C.: Smithsonian Institution Press. pp. 147-158.
- CROCKER, William H. 1990. *The Canela (Eastern Timbira), I: An ethnographic introduction*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press (Smithsonian Contributions to Anthropology, 33).
- LAVE, Jean. 1979. "Cycles and trends in Křikati naming practices". Em *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil* (David Maybury-Lewis, org.). Cambridge (Mass.) e Londres: Harvard University Press. pp. 16-44.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1986. *A Oleira Ciumenta*. São Paulo: Brasiliense.
- MELATTI, Julio Cezar. 1963. "O mito e o xamã". *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, vol. 14, pp. 60-70. São Paulo.

- MELATTI, Julio Cezar. 1978. *Ritos de uma Tribo Timbira*. São Paulo: Ática (Ensaio, 53).
- MELATTI, Julio Cezar. 1981. "Indivíduo e grupo: À procura de uma classificação dos personagens mítico-rituais Timbiras". *Anuário Antropológico/79*, pp. 99-130. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- MELATTI, Julio Cezar. 1992. "O julgamento dos mitos". *Ciência Hoje*, vol. 14, nº 84, pp. 36-43. Rio de Janeiro: SBPC.
- NIMUENDAJÚ, Curt. *The Eastern Timbira*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press (University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, 41).
- POMPEU SOBRINHO, Th. 1935. "Lendas Mehin". *Revista do Instituto do Ceará*, tomo 49, ano 49, pp. 189-217. Fortaleza.